

Шепетяк О. Гносеологічні зміни релігійної філософії. Цикл культурологічних бесід УБНТ і НКТ "Бойківщина" (бесіда 33), 28 лютого 2008 р. – Дрогобич: Посвіт, 2008. – 32 с.

УДК 165.6/8:215
ББК 87.3+86.210.0
III 53

д-р ОЛЕГ ШЕПЕТЯК

ГНОСЕОЛОГІЧНІ ЗМІНИ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У дослідженні проводиться аналіз впливів змін у філософії пізнання на формування напрямків та течій європейської релігійної філософії. Предметом вивчення стають концепції Анзельма Кентеберійського, Альберта Великого, І. Канта, мислителів Віденського Кола, К. Поппера, Е. Плантінги, Р. Свінборна та М.Р. Хаєра.

Проблематика релігійної філософії є невіддільною від проблеми можливості та функціонування пізнання. Можливість адекватного пізнання у царині релігії завжди становила предмет філософських диспутів. Їх розгляду присвячене дане дослідження.

Ключові слова: філософія релігії; Тома Аквінський; Плантіна; Свіборн; Поппер

Вступ

Перегортаючи сторінки підручника історії філософії, перед нашим поглядом спливає політ людського мислення крізь тисячоліття. Кожне ім'я, кожна школа і напрямок відкривають нові обрії думки і нові аспекти оточуючої нас реальності. В різні епохи історії філософії змінюються не лише учасники філософської дискусії, а й у її центрі стають найрізноманітніші проблеми, які в певний час найбільше турбують людський розум та визначають кут зору, під яким людство формує картину світу.

Безперечним залишається той факт, що об'єктами інтелектуального інтересу в усі часи залишаються три основні реальності: Бог, людина і світ. Все ж кожен окремий філософ і кожна епоха бачить ці основні проблеми по-іншому, акцентують більше уваги на тих аспектах, які їм видаються важливішими, та залишають поза своєю увагою ті, які вони вважають другорядними. Погляди, наукові інтереси, надбання наукового співтовариства є динамічними реаліями. Тому, не зважаючи на те, що основні об'єкти філософських розмислів для усіх часів залишаються сталими, предмети конкретних досліджень міняються з духом часу.

Однією із завжди актуальних філософських дисциплін є релігійна філософія. Кожна людина, яка будь-коли жила, живе і житиме на землі, змушена для себе визначити свою релігійну орієнтацію. Бути атеїстом чи віруючим? До якої релігії належати, і в якій мірі? Все це питання, які рано чи пізно задає собі кожен. Не дивно, що феномен релігійності, який заторкує кожного, став одним з основних об'єктів філософських розмислів.

Отже, Бог чи релігія є об'єктом філософії. Ці поняття є настільки широкими, що у них можна виділити безліч аспектів, кожен з яких може претендувати на статус предмету філософських роздумів. Саме зміна предмету релігійної філософії під впливом умов змін філософських парадигм і становить проблему, яка нас цікавитиме у даному дослідженні.

Зародження християнської релігійної філософії

Релігійна філософія стала предметом жвавих дискусій великих умів вже на зорі християнської європейської культури. Символічними постатями цієї дискусії можна вважати Климентія Олександрійського та Тертуліана. Їхні ставлення до людської культури поза християнством на загал та до філософії зокрема були кардинально відмінними. Климентій намагався примирити філософію та християнство, використати здобутки античної культури для трактування

християнських істин, інкультурувати вчення Христа у греко-римську культуру, застосовуючи для цієї цілі філософію. Філософія, на його думку, відігравала для народів Римської імперії таку ж роль, як і Закон Мойсея для євреїв, а Сократ став для Європи тим, ким для Ізраїлю був Мойсей. Божественний Логос виражався через усі культури; він є підставою усього доброго, незалежно від того, в якій культурі воно проявилось.

Завдяки Клименту та його однодумцям філософія змогла стати християнською, і не була відкинута на узбіччя культурних процесів Європи. Навпаки, їй судилося зіграти в європейській культурі неабияку роль, в тому числі і для християнської проповіді.

Протилежної позиції дотримувався Тертуліан, який вважав, що причина всіх ересей полягає у філософії. Бог, на його думку, сказав у Біблії все, що прагнув сказати. Тому його Об'явлення несе в собі повноту істини, яка не потребує жодних доведень, жодного трактування, не допускає жодних дискусій... Християни повинні відмовитись від будь-яких поступок дохристиянській культурі, оскільки Афіни та Єрусалим, Академія і Церква, філософія і християнство не мають нічого спільного.

Дискусія, яка велася між прихильниками та противниками філософії, завершилась перевагою перших. Вже патристика використовувала величезний філософський термінологічний апарат. У творах Отців Церкви знаходимо ідеї, висловлені античними мислителями. Патристика стала першою релігійною філософією християнської культури. Все ж, говорячи про Святих Отців Церкви, не можна забувати, що їхньою основною метою було поширення проповіді Слова Божого, його трактування, полеміка з єретичними ідеями, і в жодному разі не творення філософських концепцій. Вони зуміли вміло використати філософські надбання для богословських цілей, при цьому не входячи у філософські дискусії. Виходячи з цього, можна вважати, що філософія для Святих Отців була засобом, а не ціллю.

Підстави релігійної філософії схоластів

Велика зміна релігійної філософії відбулась зі зародженням схоластики. Мислителі-схоласти не лише богословствували, послуговуючись філософським термінологічним та поняттєвим апаратом, а філософували, творячи власні концепції або розвиваючи ті, підвалини яких були закладені в античності.

Слід врахувати, що середньовічна філософія ще не знала епістемології як окремої філософської дисципліни. Якщо античні чи середньовічні мислителі й торкалися епістемологічних проблем, то всякчас у контексті інших галузей філософії. Більшість філософів приймали за непорушну аксіому тезу, зародження якої веде до міркувань Парменіда.

Парменід у поемі "Про природу", яка збереглась, на жаль, лишень фрагментарно, розповідає про об'явлення, які він отримав від богині Діке. Богиня розкрила йому істину. Істинним, за Парменідом, є тільки буття – *τό ὄν* (Парменід вперше використав цей термін). Усе, що не має онтологічного статусу, не є істинним. Буття вічне, неподільне, єдине, рівномірне у всіх його частинах. Якщо існує лише єдине буття, а крім нього нічого немає і бути не може, то мислення може бути лише точним віддзеркаленням буття. Закономірності мислення є тотожними законам буття.

Арістотель продовжив думки своїх попередників, витворивши вчення про категорії. За Арістотелем, пізнання здійснюється шляхом творення відповідей на стандартні питання, які ставить людський розум до об'єкту пізнання. Ці запити філософ називав категоріями. Даючи на них відповіді, суб'єкт пізнання охоплює всі аспекти, які характеризують об'єкт. Вагомий момент цього вчення полягає у тому, що суб'єкт, пізнаючи об'єкт категоріально, пізнає його сутність. Тобто, десять категорій, які назвав Арістотель, здатні охопити "річ в собі", а не лише ту його сторону, яка для нас відкрита.

Виходячи з цього, істинними Арістотель признавав такі судження, зміст яких збігається з реальним станом речей. Якщо хтось каже, що щось є, і це справді є, або якщо хтось каже, що чогось немає, і цього справді немає, то він каже правду. Якщо ж хтось каже, що щось є, хоч цього немає, або, що чогось немає, хоч воно є, то каже неправду.

Античні філософи, хоч і визнавали можливість хибних суджень, все ж не припускали, що розум може посідати свої особливості, які зумовлюють специфіку пізнання і творять певний бар'єр між суб'єктом і об'єктом. Якщо розум здатен пізнавати сутності речей, то його судження є достовірними. Критерій істинності слід було шукати в розумі та його законах. Якщо судження побудоване відповідно до законів логіки і не суперечить здоровому глузду, то його можна вважати істинним.

Це давало підстави для метафізики як дисципліни, яка досліджує найглибші підстави всього реального буття. Метафізика вивчає сутності всього сущого. Вже саме виникнення такої науки свідчить про переконання її творців у тому, що її ціль є досяжна, тобто в тому, що сутність усього сущого є пізнавальна.

Вищенаведена думка була перейнята середньовічними мислителями як незаперечна істина. Навіть філософи, які радше схилились до платонівсько-августинівського спрямування не піддавали сумніву можливості розуму самотужки пізнавати підстави буття. Прикладом цього стало учення Анзельма Кентеберійського (1033-1109) і його "онтологічний доказ" існування Бога. Аналізуючи пс.13,52 "Нема Бога – каже безумний у серці своєму", єпископ Кентеберійський зробив висновок: псалмопівець прозвав людину, яка не визнає існування Бога безумною, позаяк таке твердження є неприродним та суперечним у собі. Якщо ми маємо ідею Бога, як Того, Хто має усі позитивні властивості, і якщо існування є позитивною властивістю, то Бог є. Іншими словами, маючи ідею Бога в нашому розумі, ми маємо право вважати, що ця ідея відображає реальне Сущє, оскільки ані Бога, ані атрибутів, якими ми Його характеризуємо, ми не можемо спостерігати ніде. Якщо ж ідея Бога не взята з досвіду, то вона повинна бути вкладеною самим Богом.

Не важко в ході думок Анзельма спостерегти його стійке переконання в тому, що розум (йдеться про здоровий та правильно функціональний розум) творить істинні судження. Умовиводи, які зробив мислитель, впливали виключно з раціональних розмислів. Ознакою їхньої істинності була строгість силогізму, з якого вони впливали.

Онтологічний доказ після Анзельма відтворили багато європейських філософів. Він знаходив своїх прибічників не лише у Середньовіччі, а й у Новому часі та новітній філософії.

З поширенням Арістотелевої філософії в Європі католицькі богослови заходилися використовувати для викладення віри поняттєвий апарат Арістотеля. Одним з перших значних мислителів, який професійно займався арістотелізмом, був Альберт Великий. Він вважав, що існує два кшталти пізнання Бога: богословський та філософський. Богословське пізнання полягає в об'явленні. Богословіє, на переконання Альберта, оперує тими знаннями про Бога, які Він сам відкрив людству. До них належать правди віри. Богословське пізнання можливе завдяки вірі. Розум не здатен самотійно (без віри) досягнути триєдності Бога, боголюдськості Христа і т.д. Але розуму під силу самотужки досягнути існування Бога. Людина і без Об'явлення здатна пізнати істину про екзистенцію Бога. Таке пізнання Альберт називав філософським. Все ж існування Бога не є самоочевидним. Те, що не є очевидним, розум може пізнавати шляхом побудови ряду доказів. Тому Альберт Великий твердив про необхідність доведення існування Бога.

Свій доказ він будував так: усе суще перебуває у суб- і суперординації. Мусить бути дещо, що є в тій суперординації першим. Усе суще ділиться за двома ознаками: тілесне-безтілесне та змінне-незмінне. Через те, що тілесні речі є складеними, вони мусять мати над собою вищий щабель суперординації, який би їх склав. З цього випливає, що вони самі не знаходяться на найвищому щаблі суперординації. Отже, вищі субстанції повинні бути простими. Такими є ангели і душі. Але ангели і душі змінні, вони мають потенції. Вища субстанція повинна бути чистим актом. Лише Бог є незмінним (чистим актом) та простим (не складеним).

Альбертовий доказ, як і інші концепції його доби, базується виключно на спекуляціях розуму.

Думку про необхідність формулювання доказів існування Бога розвинув учень Альберта Св. Тома Аквінський (1225-1274). Тома, як і його наставник, розрізняв розумову та надрозумову істини. Першу розум може досягнути самотійно; друга відкривається через Одкровення. З розрізнення істин випливає відмінність філософії і теології. Предметом філософії є розумова істина, а предметом теології – надрозумова. Існування Бога як розумова істина є предметом філософії.

Св. Тома сформував п'ять доказів існування Бога, які ведуть свій початок від емпіричних даних та приводять до чисто раціональних висновків:

1. Від руху до нерухомої першопричини (ex motu): У всесвіті присутній рух – перехід від потенції до акту. Усі речі, які можуть рухатись (змінюватись у просторі, в часі, якісно, кількісно...) мають потенції (можливості), які в процесі руху актуалізуються. Чим більше потенцій має субстанція, тим нижчий рівень досконалості вона обіймає. Найдосконаліша сутність не має жодних потенцій і є чистим актом. Недосконалі субстанції, як вже було сказано, перебувають у стані руху (переходу від потенції до акту). Будь-який рух має свою причину. Більшість процесів у світі спричинені рухомими субстанціями, тобто такими субстанціями, які мають потенції і їх актуалізують. Вони у свою чергу, як такі, що рухаються, потребують іншого рушія. Ряд рушіїв не може бути безконечним, оскільки припущення безконечності ряду рушіїв видається нелогічним. Отже, мусить існувати перша причина всього суцього, яка б спричинила рух усіх інших субстанцій. Щоб бути першою, вона повинна перебувати у такому стані, в якому вона не потребує нічого зовні, тобто вона повинна бути позбавленою потреби будь-якої зовнішньої дії. Дії ззовні не потребує лише така сутність, яка не має потенцій, тобто чистий акт. Першопричиною актуалізації будь-якого руху, актуалізації потенцій є чистий акт – сутність, яка не має жодних потенцій. Для Св. Томи чистим актом, який спричинює рух, є Бог.

2. Від речей, які не є зі себе, до буття зі себе (ex ratione causae efficientis): Другий доказ Св. Томи схожий до першого, тільки-но робить наголос на діяльній причині. Кожна субстанція є кимсь або чимось сотворена. Субстанція, яка є причиною іншої, теж мусить мати діяльну причину своєї екзистенції. Ряд причин веде до Найвищої Сутності, яка є першопричиною всього суцього та самої себе, тобто не має причини поза собою.

3. Від випадковості речей до обов'язкової сутності (ex possibili et necessario): У світі є речі, які мають початок свого існування і можуть мати його кінець; вони змінюються. Ці речі існують необов'язково, випадково, тобто їх могло б і не бути. Якщо речі мінливі, то мусить існувати якась субстанція, яка існує вічно і незмінно (обов'язково) і яка уможливорює екзистенцію усього суцього.

4. Від ступенів повноти до найвищої повноти (ex gradibus perfectionis): Кожна наявна річ посідає певний ступінь досконалості. Існуючі субстанції вимагають Субстанції, яка обіймає найвищу повноту і яка є причиною їхнього буття.

5. Від проминаючості речей до вічного і незмінного (ex gubernatione rerum): За теорією причин Арістотеля, найважливішою з причин усього суцього є доцільність. Непостійні речі мають свою ціль у Богові, який є причиною всього.

Докази існування Бога, сформовані Св. Томою Аквінським, є виключно раціональним творінням. Вони не ґрунтуються ні на досвіді, ні на Одкровенні. Тома, як і інші філософи-схоласти, признавав очевидним те, що було логічним. Середньовічна метафізика будувала свої висновки на розумі, і не приділяла уваги обґрунтуванню права розуму робити такі висновки.

Наявною ілюстрацією цього є підручники з філософії, які укладалися у схоластичному дусі. Одним з найновіших підручників, написаних в дусі класичної схоластики, була праця бенедиктинського ченця Бернарда Келана "Logik und Metaphysik" (Логіка і метафізика. – Saren: Selbstverlag des Benediktinerkollegiums Saren, 1940). Вже сама назва праці говорить про те, що в ній зводяться в один курс логіка та метафізика. Для схоластів це було можливим, адже ж розум (логіка) та буття (метафізика) на їхню думку ґрунтуються на одних і тих же закономірностях.

Виникнення епістемології

Релігійна філософія на зламі епох середньовіччя та сучасності пережила кардинальну переміну, підстави якої дало виокремлення філософської теорії пізнання зі загальної філософії в окрему філософську дисципліну. Сьогочасна релігійна філософія, на відміну від середньовічної, просякнута ґносеологічною проблематикою. Якщо середньовічна релігійна філософія вивчала в основному метафізичні основи релігійного знання, то сучасна намагається обґрунтувати раціональність релігії, тобто право робити релігійні судження та надавати їм наукового статусу.

Така зміна є відповіддю на вимоги теорії пізнання, народженої у XVII ст., та теорії науки, формування якої в рамках філософії досягло свого апогею у XX ст.

Виникнення епістемології було викликане деякими явищами в історії європейської культури. Для прикладу, наукова практика епохи Відродження та Нового часу дала кілька свідчень того, що логічна узгодженість та когерентність (відповідність до усіх теорій системи) суджень ще не свідчать про їхню істинність. Чи не найяскравішим прикладом цього стала гаряча дискусія поміж двома теоріями побудови Сонячної системи – традиційного Птоломейового геоцентризму та новаторського Копернікового геліоцентризму. Теорія Птолемея гарно вписувалась в систему аристотелево-схоластичної науки, узгоджувалась з тезами Аристотелевої фізики, була вільною від внутрішніх логічних суперечностей та надавала задовільні відповіді на не меншу кількість запитань, ніж їх дає система Коперніка. Все ж істинним ми сьогодні схильні вважати саме геліоцентризм. Такі та інші явища змусили науковців задуматись, а чи справді наше пізнання є таким очевидним та простим феноменом.

Батьком епохи розвитку філософського мислення, яка отримала назву Нового часу, вважається французький учений Рене Декарт (1596-1650). У творах "Роздуми про метод" (*Discours de la methode*, 1637), "Роздуми про першу філософію" (*Meditationes de prima philosophia*, 1641) та "Принципи філософії" (*Principia philosophiae*, 1644) він намагався оперти філософію на точному науковому методі. Як математик найточніший метод Декарт убачав у математиці. Математика спирається на певних постулатах, які є очевидними і не потребують доведення. З них виводяться усі інші математичні теореми. Відповідно до такої схеми Декарт намагався конструювати і філософію. Тому перше питання, яке він прагнув розв'язати, був пошук твердої основи всієї філософії.

Вихідною точкою мислення не могло бути ніщо, що само потребує доведень, тобто ніщо з того, в чому можна сумніватись. А сумніватись можна майже в усьому. Якщо людина сумнівається в усьому, то стикається з певною реальністю, яка може бути присутньою в кожному пізнанні – сумнівом. Брати під сумнів можна усе, крім самого факту сумніву. Сумніваючись, ми не можемо сумніватись у тому, що ми сумніваємось. Отак сумнів став аксіомою філософії Декарта. Подальший хід думок філософа розвивався логічно. Сумнів є способом мислення. Отже, беручи що-небудь під сумнів, суб'єкт мислить. Якщо наявний факт мислення, то мусить бути хтось, хто мислить – суб'єкт мислення. Звідсіля й основоположна теза картезіанства – *cogito ergo sum* (мислю – значить існую). Далі Декарт виводив з цієї аксіоми багато інших висновків. Нас же цікавить лише значення наведеного тезису для філософії.

Декарт був першим мислителем, який почав свою філософію не з онтології, етики, політики..., а з теорії пізнання. Хоч він і не творив власного філософського вчення про пізнання. Все ж він не прийняв на віру існування буття, а намагався спершу відповісти на питання, чи маємо ми право говорити про буття що-небудь. Буття для нього не є очевидним фактом. Декарт перевернув будь-які традиційні уявлення про філософію. Предмети, які вона досліджувала і які до цих пір вважались очевидними та вихідними для подальших розмислів, були тепер піддані непевності. Як наслідок, виникла потреба детального дослідження пізнавального процесу та всіх його чинників. Це дало підстави для подальшого виокремлення зі загальної філософії нових дисциплін: теорії пізнання, яка згодом зайняла особливе місце посеред інших дисциплін, та психології, яка згодом повністю відокремилась від філософії.

Гносеологічні роздуми як окремий філософський фах є показним явищем Нового часу, в котрому на зміну великих метафізичних концепцій прийшли ретельні дослідження вузьких сфер. Заслуга у виокремленні епістемології в окрему філософську дисципліну належить англійським емпіристами, а саме Джону Локку. Його трактат "Дослідження людського розуму" (*Essey concerning human understanding*, 1690) був першим твором, ціль якого полягала у вивченні функціональності людського розуму. Продовжили і розвинули думки Локка його послідовники Джордж Берклі у "Трактаті про людське знання" (*A treatise concerning the principles of human knowledge*, 1710) та Девід Юм у "Трактаті про людську природу" (*A treatise on human nature*, 1739-40) та у "Дослідженні людського розуму" (*Enquiry concerning human understanding*, 1748).

Джон Локк починав власну філософію з епістемології, як і Рене Декарт. Але, якщо Декарт перейшов з епістемології до онтології, то Локк залишився виключно епістемологом. Він вважав, що серед методів, які можна застосувати до вивчення проблеми пізнання, визначальним є генетичний, тобто такий, що вивчає походження понять. Отже, основне питання епістемології запитує, як виникають поняття. Відповідь мислителя була узвичаєною для всієї традиції емпіризму: джерелом понять є досвід. Локк та його однодумці звели до крайності тезу, якою послуговувались ще схоласти *"nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu"*. Розум, за Локком, є *tabula rasa*, на котрій записується те, що дає досвід. З досвіду ми отримуємо матеріал знання. Природні властивості інтелекту опрацьовують ту сировину. Розуму у філософії Локка все-таки відводиться роль не лише пасивного приймача, а діяльної сили, яка опрацьовує емпіричний матеріал. Досвід сприймає лише якості, які Локк ділить на два різновиди: первинні (які належать самій речі) та вторинні (які утворюються при дії речі на органи чуття). Потрапляючи до розуму якості, сприйняті досвідом, перетворюються на ідеї – розумові поняття. Ідеї, які відображають дані досвіду, Локк зве простими. На їх основі розум здатен творити складні ідеї – розумові конструкції, які не дані безпосередньо досвідом, але сконструйовані з емпіричного матеріалу.

Локк не виводив зі своєї філософії жодних антирелігійних висновків. Він визнавав, що досвід є двояким: зовнішнім та внутрішнім. Цією важливою думкою він оминув крайності сенсуалізму та відмовився від зведення усього пізнання виключно до діяльності органів чуття. Внутрішній досвід включає в себе і релігійність.

У системі Локка релігійно-філософським висновкам надається епістемологічного обґрунтування. Філософи Нового часу відмовляються висувати будь-які тези, не аргументувавши спершу право це чинити. Такий хід думок тісно пов'язаний з проблемою істинності. Якщо розум може отримувати матеріал для подальшої обробки виключно з досвіду, то й перевіряти усі результати розумової діяльності можна також, лише співставляючи їх з досвідом.

Емпіризм знаходив прихильників і серед духовним кіл. Одним з послідовників Локка, який радикалізував його позицію, довівши її до сенсуалізму, був англіканський єпископ Джордж Берклі (1685-1753). Він уважав, що єдиним началом пізнання є чуття.

Відповідь цих мислителів на перед ними поставлене питання співпадала з ключовою епістемологічно тезою Схоластики *"nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu"*. Лише вони надали їй нового трактування в дусі емпіризму. Заслуга емпіристів у загостренні епістемологічної дискусії не виявилась марною. Не всі філософи того часу погодились з тим, як Локк та його наслідувачі вирішили епістемологічну проблему, але чимало з них погодились щодо потреби шукання пояснень феномену пізнання.

Гносеологічні та релігійно-філософські ідеї Іммануїла Канта

Найвідомішою критичною відповіддю на положення емпіристів стала відповідь Іммануеля Канта, який прирівнював свої філософські досягнення до "коперніканського перевороту". Обвинувативши зазедве не усіх своїх попередників у епістемологічному догматизмі, кьонігсберзький мудрець у своїй основній праці "Критика чистого розуму" (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787) намагався зобразити розум активним рушієм пізнання, а не тільки пасивним приймачем інформації, наданої йому дійсністю.

Саме Кант зруйнував сліпу віру в те, що дійсність дана нашому розуму такою, якою вона є. Він висунув ідею, що пізнання є складним процесом, який підлягає різносторонньому вивченню. Саме від Канта починається дискусія над наступними питаннями: Що таке пізнання? Чи можливе пізнання? Хто є суб'єктом пізнання? Що є об'єктом пізнання? Якими є середники пізнання?

Головним досягненням Кантової філософії можна вважати повне відкинення безкритичного парменідово-аристотелівського принципу, згідно якого буття і пізнання є тотожними, і поняття, творені нашим розумом, безумовно відповідають сутностям існуючих речей.

Новизна Кантової філософії змусила переглянути декотрі філософські постулати, які до нього вважались достовірними. Найбільша критика Канта та його послідовників була скерована в сторону метафізики. Відомо, що науковим методом класичної метафізики є раціональне

формування картини світу. Тобто філософи-метафізики аристотелево-схоластичного напрямку надавали філософським та науковим тезам істиннісного статусу, зважаючи не на досвід, а на їхню логічну конструкцію. Теза вважалась істинною, якщо вона відповідала законам формальної логіки та вписувалась у вже існуючу наукову систему. Підставою такого мислення було переконання, що світ навколо нас і наш розум функціонують за одними і тими ж законами. Закони буття є водночас законами мислення. Якщо розум щось твердить, то воно і справді таким є.

Кант уважав, що усі судження поділяються на:

- а priori (не залежні від досвіду) – а posteriori (ті, які впливають з досвіду) та
- аналітичні (в яких предикат висловлює те, що міститься в суб'єкті) – синтетичні (в яких предикат виражає те, що не міститься в суб'єкті).

Усі аналітичні судження є а priori. Значить, усі судження за єдиним критерієм поділяються на:

- аналітичні,
- синтетичні а priori,
- синтетичні а posteriori

Перші не є наукові, оскільки вони присутні в людині від народження, і не поглиблюють знання. Треті теж не наукові, через те що лише констатують факт. Науковими є тільки другі, тому що вони творять нове знання, перетворюючи одиничні емпіричні судження в загальні закони. Вони включають в себе чуття і розум, які є рівнозначними джерелами пізнання.

Якщо джерелами пізнання є чуття і розум, то філософія пізнання повинна охопити їх обох. Для досягнення цієї мети Кант розділяє свою трансцендентальну філософію на естетику та логіку. Предметом трансцендентальної естетики є чуття, а предметом трансцендентальної логіки – розум. Трансцендентальну логіку Кант поділяв на дві частини: аналітика (вивчає розсудок – *Verstand, intellectus*) та діалектика (вивчає розум – *Vernunft, ratio*). Пізнання за Кантом проходить три стадії, відповідно до трьох царин пізнавального апарату (чуття, розсудок, розум).

На кожній зі сфер пізнання зумовлюється внутрішньо розумовими критеріями, які теоретизують предмет пізнання і творять поняття про нього. Зокрема чуття сприймають предмет через апіорні форми часу і простору. Розсудок обробляє чуттєві дані відповідно до дванадцяти категорій. Категорії Кант формував відповідно до класифікації логічних суджень:

Судження	Категорії	Судження	Категорії
1. Кількісні: загальні часткові одиничні	1. Кількості єдність множинність цілісність	3. Відношення категоричні гіпотетичні диз'юнктивні	3. Відношення субстанція причина спільність
2. Якісні стверджувальні заперечні нескінченні	2. Якості реальність заперечення обмеження	4. Модальні проблематичні очевидні аподиктичні	4. Модальності можливість існування необхідність

Розум з понять, сформованих розсудком, витворює висновки та підводить пізнання до трьох апіорних ідей:

- душа – цілісність внутрішнього досвіду,
- всесвіт – цілісність зовнішнього досвіду,
- Бог – засада усякого досвіду.

Апіорні форми, категорії та апіорні ідеї не охоплюють річ цілком. Вони лише відбирають певні її аспекти. Річ всякчас перевищує уявлення про неї. Те, що ми пізнаємо є річ для нас (*Ding für uns*). Поза нашим пізнанням залишається річ в собі (*Ding an sich*).

Зміни, внесені у філософію Кантом, які полягали у твердженні, що людський розум пізнає лише "річ для нас" і не осягає сутності речі, тобто "речі в собі", Кант назвав "коперніканським переворотом" у філософії. Відкриття Канта справді можна вважати переворотом, адже ж він змінив уявлення про пізнання. Якщо схоласти робили наголос на емпірично-раціональному

пізнанні, а емпіристи – на досвіді, то Кант намагався дослідити, яке саме призначення у процесі пізнання має суб'єкт.

Висновки, які зробив кьонігсберзький філософ з епістемологічних розмислів, стали вихідною точкою для аналізу феномену релігії у його філософії. "Бог" у теоретичній філософії Канта є лише апіорною ідеєю, себто вродженою категорією, яка уможливорює пізнання, інакше кажучи творінням людського розуму. Розумове пізнання не здатне досягнути Бога. З цього випливає, що постулати віри не є пізнавальними, як вважали схоласти. Теоретичний розум нічого не може говорити про Бога.

Дещо інших висновків Кант дійшов у теоретичній (моральній) філософії. Як і постулати теоретичного розуму (категорії, ідеї), він вивів постулати практичного розуму. Рушієм моралі є воля. Людина чинить те, чого прагне, а не те, що розуміє. Постулатом моралі може бути лише те, що є загальним для усіх. Моральною є такий учинок, який робиться не задля винагороди, і не з боязні, а з обов'язку, іншими словами, не зважаючи ні на що. Загальним для усіх законом, який зобов'язує кожну людину, є категоричний імператив, який у творах Канта сформований у трьох конфігураціях:

- Чини так, щоб максима твоєї волі постійно могла також діяти як принцип загального законодавства (Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte).
- Чини так, якби максима твоєї дії мала стати через твою волю загальним законом природи (Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte).
- Чини так, щоб ти завжди потребував людство, як у твоїй особі, так і в особі когось іншого, також як ціль, і ніколи просто як середник (Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst).

Категоричний імператив є апіорним. Ми його не можемо оминати, так як не можемо оминати категорії сприйняття. Етика, яка ґрунтується на обов'язку, може реалізовуватись тільки при наявності свободи, при якій людина могла б вільно обирати спосіб життя. Якщо людина не може самостійно робити вибір, то не може бути й мови про жодну мораль. Лише вільно обрана манера життя може бути підданою моральній оцінці.

Іншою умовою етики обов'язку є існування інституту, який би цей обов'язок накладав і пильнував за його виконанням. Таким інститутом є Бог. Отож, теоретичний розум вимагає існування Бога. Людина може чинити згідно обов'язку, тобто морально, лишень тоді, коли Бог існує.

Однак до компетенції теоретичного розуму не належить стверджувати ні існування, ні сутність чогось. Його завдання полягає у пошуку відповіді на питання: як діяти? Тому Кант, основуючись на постулатах практичного розуму, може ствердити лише те, що мораль вимагає існування Бога, іншими словами, якщо Бога немає, то не існує і моралі, а уся етика позбавлена змісту. Пізнання існування та сутності належить до сфери теоретичного розуму, а він про Бога помовчує.

Кант не опротестовував постулатів віри. Він лише, як послідовний мислитель, глибоко вник у природу явища віри і помітив, що вона є особливим поприщем духовного життя людини. Вона не є аспектом розумової діяльності. Якщо більшість середньовічних філософів уважали, що існування Бога може бути пізнане розумом, а його сутність – тільки вірою, то для Канта розумово непізнавальною не лише сутності, а й існування.

У філософії Канта ми знаходимо найгучніше в історії філософії обґрунтування тези, що людський розум функціонує за власними законами, на які необхідно зважати при оцінюванні достовірності пізнання.

Так завдяки англійським емпіристами та Канту проблема пізнання стає однією з ключових проблем філософії. Розпочинаються жваві дискусії стосовно природи розуму, його ролі в пізнанні, його можливостей та обмежень.

Релігійне питання у рамках філософії науки

Нового характеру ця дискусія набирає у ХХ ст., коли в межах філософії утворилась нова дисципліна – теорія науки. Однією з найвідоміших шкіл, яка відіграла вагомую роль у розумінні явища науки стало "Віденське Коло наукового світогляду", утворене у 20-х роках ХХ-го ст. професором Віденського університету Морітцом Шліком та його найближчими учнями Гербертом Файглем та Фрідріхом Вайсманом. Найвидатнішими мислителями цієї школи вважаються Рудольф Карнап, Отто Нойрат, Ганс Ган та інші.

В 1922 р. Віденський професор філософії Морітц Шлік (1882-1936) та два його студенти Герберт Файгль і Фрідріх Вайсман розпочали регулярні зустрічі кожного четверга ввечері для проведення дискусій на філософські теми. Ці зустрічі дали початок виникненню Віденського Кола, до якого згодом приєдналися чимало інших науковців різноманітних галузей. Головні філософські ідеї Віденського Кола презентував Рудольф Карнап (основна праця: *Logische Aufbau der Welt* – Логічна надбудова світу). Позиція Віденського Кола отримала назву "логічний позитивізм", а також "логічний емпіризм" та "неопозитивізм".

Ідеєю, яку пропагували мислителі Віденського Кола, було зведення усіх добрих форм пізнання до найдосконалішої, тобто до точної науки на кшталт природничої, та викорінення усіх тих форм пізнання, які не відповідають критерію науковості. Вони поділяли усі судження мови на змістові речення (*sinnvolle Sätze*) та речення позбавлені змісту (*sinnlose Sätze*). Науковими, себто змістовими (і відповідно придатними для пізнання істини) на їхню думку є лише ті судження, які (1) є істинними або хибними завжди і всюди в силу своєї логічно-мовної структури, тобто тавтології, які є істинними завжди, та контрадикції, які є завжди хибними, і (2) протокольні судження, тобто найпростіші судження, які підлягають верифікації (емпіричній перевірці). Лише цими двома видами речень можна оперувати в науці; і лише за їхньою допомогою можна виражати істину.

Отож, філософи Віденського Кола припускали існування лише аналітичних (тавтології) та синтетичних (протокольні) речень, і категорично заперечували поділ речень на *a priori* та *a posteriori*, як це було у Канта.

Позбавлені змісту речення спричиняють труднощі в науці та філософії. Втім ці проблеми не є реальними. Вони з'явилися тільки тому, що базувались на недовершеній мові. Це примарні проблеми (*Scheinprobleme*).

Наука є набором фактів. Науковець збирає факти, перевіряє (верифікує) їх, та виводить з них загальні закони. Це метод індукції; його суть полягає в переході від конкретного (дані) до загального (закони).

Вчені Віденського Кола пропонували створити єдину мову (*Einheitssprache*), яка б уможлиблювала, що усі науковці розуміли б своїх колег з інших дисциплін. На цю мову повинні бути перекладені спочатку усі вирази всіх наук, а згодом і вислови живої мови. Єдина мова не повинна мати індексикальних виразів, двозначних висловлювань, неверифікованих тверджень...

На базі єдиної мови повинна бути створена єдина наука (*Einheitswissenschaft*). Це не означає, що всі інші науки мусять зникнути. Єдина наука покликана стати вищим рівнем наукового пізнання, в якому усі науки співставляли б результати своїх досліджень, і який би творив усезагальний світогляд. Виразом єдиної науки мала б стати енциклопедія.

Ця позиція бере свій початок у філософії мови Людвіга Йогана Вітгенштайна, який вважав, що судженнями, придатними для наукового пізнання, є атомарні речення, тобто найпростіші речення, які описують атомарні (одиничні) факти дійсності. Усі інші судження непридатні для наукового пізнання і досконалої мови. Основний твір раннього періоду своєї творчості – "Логіко-філософський трактат" (*Tractatus logico-philosophicus*) – Вітгенштайн завершив словами: "Про що не можна говорити, про те треба мовчати". Цей вислів торкається наукового пізнання. Те, про що не можна говорити за посередництвом наукової мови, належить залишити поза цариною науки. Вітгенштайн не генералізував своєї позиції, та не виводив з неї жодних атеїстичних поглядів.

Натомість представники Віденського Кола прийшли до інших результатів. Вони вважали, що судження, які не є істинними внаслідок своєї логічно-мовної конструкції, або ж ті, істинність яких не може бути верифікованою, не тільки не можуть використовуватись у науці, а й узагалі не

можуть бути акцептованими. Такими судженнями оперують метафізика та богослов'є. Тому згадані мислителі відстоювали необхідність спростування метафізичних та богословських суджень і виключення їх з використання в рамках живої мови.

Вплив неопозитивістів Віденського Кола на умі вчених нашої епохи переоцінити трудно. Не зважаючи на те, що їхня позиція у філософії науки зазнала нищівної критики опонентів та не акцептується сьогодні в первісному задумі майже ніким, неопозитивістські гадки стосовно релігії знаходять відгомони у різноманітних мислителів.

Антитезою до філософської концепції Віденського Кола є "критичний раціоналізм", заснований австрійським мислителем сером Карлом Раймудом Поппером (1902-1994).

Основи свого учення Поппер виклав у монографії "Логіка дослідження" (Logik der Forschung), яку опублікував у 1935 р.

Поппер не погоджувався з положеннями Віденського Кола. Якщо позитивісти прагнули обґрунтувати всі твердження науки, то Поппер вважав, що їх доводити не потрібно. Показником науковості є не істинність усіх тверджень науки, а можливість їх критикувати. Віра не є наукою, оскільки вона не допускає критики.

Доводити твердження науки не лише не потрібно, а й не можливо. Немає логічного закону, відповідно до якого одиничні факти підтверджують загальне судження. Однак є закон, за яким негативні одиничні факти здатні заперечити загальну теорію (modus tollens).

Для Віденського Кола методом перевірки істинності суджень була верифікація. Поппер підкреслює, що твердження $\forall x(Ax \rightarrow Bx)$ неможливо верифікувати. Ми ніколи не перевіримо усіх елементів судження (x), які були, є і будуть.

Натомість достатньо помітити принаймні один елемент, який протирічить універсальному судженню ($\neg Bx$), щоби впевнитись, що дане переконання є хибним. Тому замість верифікації Поппер пропонував фальсифікацію. Науковці творять теорії, а дійсність їх руйнує.

При цьому Поппер не заперечує верифікації. Для перевірки істинності суджень потрібно вибирати той метод, який є найпростішим. А це: для загальних суджень $[\forall x(Ax \rightarrow Bx)]$ – фальсифікація, а для одиничних $[\exists x(Ax \wedge Bx)]$ – верифікація.

Все ж Поппер не відкидає судження, які не підлягають верифікації, як такі, що позбавлені сенсу. Ці судження однозначно є ненауковими, проте вони можуть бути корисними для науки, адже вони зумовлюють подальший хід наукових досліджень.

Основою на сказаному, Поппер відштовхує індуктивізм як наївний. Наука, на його думку, розвивається ось як: Спершу виникає гіпотеза. Для того, щоб її перевірити, науковець проводить експерименти або спостереження, і якщо не помічає фактів, які б цю гіпотезу фальсифікували, стверджує її як наукову.

Наукова теорія гине, тільки-но знайдеться розумна кількість фактів, які її фальсифікують, і можливість висунути нову, кращу теорію. Індуктивісти натомість уважали, що наукові теорії поступово втрачають свою популярність.

Поппер вивів формулу еволюції науки: $P1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2$, де P1 – проблема, TT – пробна теорія для вирішення проблеми, EE – наші спроби вирішити помилки пробної теорії, P2 – нова проблема, яка виникає після вирішення попередньої. "Наука починається і закінчується проблемою", – робить висновок Поппер.

Одним із продовжувачів учення Поппера був Ентоні Флю (нар. 1923 р.). Флю використовував поняттєвий апарат Поппера, проте вкладав у нього зміст, який радше нагадував філософію Рудольфа Карнапа та інших неопозитивістів з Віденського Кола. Основним терміном філософії Флю є "фальсифікація". Однак, для Поппера фальсифікація (або ж краще сказати: її можливість) є критерієм наукової демаркації, тобто фальсифікація відіграє роль, так би мовити, лакмусового папірця для визначення наукових суджень. Якщо певне судження підлягає фальсифікації, то його можна вважати науковим, якщо ж ні, то воно науковим не є. Притім критерій наукової демаркації не має нічого спільного з визначенням змістовності судження. Навіть ті судження, які не підлягають фальсифікації, тобто які не є науковими, не є позбавленими змісту, оскільки вони можуть бути корисними, в тому числі і для науки.

Карнап натомість надавав своєму критерію верифікації статусу визначника змістовності судження. Якщо судження підлягає верифікації, то воно має зміст і є науковим. Якщо ж воно верифікації не піддається, то воно позбавляється не тільки наукового статусу, а й змістового. Отже, судження, які не підлягають верифікації є позбавленими змісту і не несуть жодної вартої уваги інформації.

Флю перейняв від Поппера поняття фальсифікації, але надав їй статусу визначника змістовності. На думку Флю, зміст мають ті і лише ті судження, які можуть бути перевіреними методом фальсифікації.

На основі теорії науки Поппера не можна сконструювати жодної критики релігії. Натомість у Флюєвому варіанті Попперова фальсифікація стає ще одним (майже позитивістським) засобом "спростування" релігії за посередництвом гносеологічних концепцій.

Проблема доречності застосування критерію науковості в царині релігії

Очевидно, що ситуація, яка склалася у філософії пізнання і науки, не могла оминати релігійної філософії. Вона підштовхнула віруючих людей, які не погоджуються з тим, що їхня віра є нерациональною, а тому позбавленою змісту, втрутитись у гносеологічну дискусію, озброївшись її поняттєвим апаратом, та виразити свою віру в таких категоріях, в яких сьогодні працює філософія та наука.

Перше питання, яке постає перед нами, віруючими, стосується методу, за яким повинна функціонувати релігійна філософія. В XIII ст. значні середньовічні мислителі Альберт Великий та Тома Аквінський висловили переконання, що постулати віри повинні бути доведеними. Протягом довгих століть більшість філософів та богословів з ними повністю погоджувались. Схема, за якою вони діяли виглядала наступним чином. Використовуючи величезну кількість доказів емпіричного, раціонального та інших характерів, намагались аргументувати існування Бога. Опісля аналогічним шляхом доводили, що саме християнство несе істинне знання про Бога.

Характерною рисою такої схеми мислення було те, що релігійні переконання були заключним висновком довжелезного і заплутаного силогізму. Засновки повинні мати два види. Перший різновид засновків силогізму, за допомогою якого доводились релігійні положення, становив набір найрізноманітніших доказів (космологічний, кінезіологічний, каузальний, контингентний, генологічний, телеологічний, біологічний, евдаймонічний...). Другий тип засновків становив контраргументи, які спростовували антирелігійні тези.

Така побудова дискусії свідчила про те, що релігійне знання розумілось як таке, що не є самозрозумілим і вимагає постійного доведення на основі даних науки. Віруючі повинні були завжди комусь щось доводити, відстоювати своє право на релігійні переконання.

В Середньовіччі, коли релігія стояла в основі суспільства, і коли секуляризація видавалась неймовірною, проблема даної позиції не була відчутною. Проте сьогодні ситуація змінилась. Настрої загалом більше не є такими однозначними. Звідсіля і виринає думка про те, що традиційна схоластична позиція постійного відстоювання істинності релігійних постулатів не спрацьовує. Вона радше видається заздалегідь програшною. Якщо ми, віруючі, потребуємо постійно собі і комусь доводити свою віру, то мимоволі складається враження, що ми самі не є переконаними в тому, в що віримо. Якщо ми для доведення своєї віри потребуємо даних науки, то це свідчить про те, що постулати науки для нас є очевиднішими, аніж постулати віри.

При таких роздумах ми чітко бачимо очевидне розходження між живою вірою та її теоретичним оформленням схоластичними філософами. Насправді, жоден віруючий у щоденному житті не намагається доводити свою віру. Коли ми в огорі, в розпачі, у скрутній хвилині, в момент щастя, досягши мрії, чи в інших радісних або трагічних митях життя спонтанно звертаємось до Бога, або коли наше серце сповнюється втіхи і миру під час молитви, нас зовсім не цікавить, чи можемо ми верифікувати наші релігійні переконання, чи можуть вони бути зведеними до протокольних суджень, чи відповідають вони науковому критерію. Ми просто віримо; і ця віра є основою нашого подальшого мислення.

Звичайно, ми не маємо права вважати, що такі спонтанні вирази нашої релігійності є науковими. Але виникає питання: чому вони повинні бути науковими? Чи лише наукове є достовірним? Звичайно, ні! Ми постійно користуємося безліччю переконань, які ніяк не доводимо, не аналізуємо, не вивчаємо. Ми віримо, що світ існував більше, ніж кілька хвилин; віримо, що ми народились і помremo, віримо, що будинок, в якому ми знаходимось, не провалиться крізь землю, віримо, що від укусу ядовитої змії настає смерть... Таких речей, в яких ми переконані є безліч. Ми їх не вивіряємо. До того ж більшість з них перевірити не можливо. Ніхто не може перевірити, що від укусу ядовитої змії він помре, і бути після цього впевненим, що це переконання істинне. Все ж ми віримо, що це саме так.

Не зважаючи на те, що ці переконання не є перевіреними, ми не є у праві вважати їх хибними. Однак очевидно, що вони не є науковими. Звідси видно, що існують такі істинні переконання, які не належать до сфери науки. І більше того: істинних переконань, які не належать до царини науки, є значно більше, ніж наукових суджень; ми користуємось ними частіше, ніж науковими судженнями; на відміну від наукових суджень, ці переконання є життєво необхідними. Отже, існують такі форми, які хоч і не є науковими, все ж за своєю корисністю і переконливістю переважають над науковими.

Реформаторська епістемологія Елвіна Плантаінга

Аналіз таких переконань став підмурком філософії сучасного американського епістемолога Елвіна Плантаінга, який разом зі своїми однодумцями та послідовниками нарік свою позицію "реформаторською епістемологією". Плантаінга називає істинні переконання, які не є науковими, "basic believes" (базові переконання). Ці переконання на його думку є базовими, оскільки вони стоять в основі всякого пізнання та будь-якого мислення. Якщо протокольні судження неопозитивістів визнаються достовірними лише після верифікації, себто після емпіричної перевірки, а отже є результатом раціональної діяльності, то базові переконання епістемологів-реформаторів є вихідною точкою пізнання і мислення.

До таких базових переконань належать і релігійні. Вони, на думку епістемологів-реформаторів, не є науковими, тому що належать до сфери віри. Все ж той факт, що вони не є науковими, не свідчить про те, що вони хибні, або позбавлені змісту. Релігійні переконання є істинними, як і інші базові переконання. Вони теж не потребують доведення. Навпаки, для нас, віруючих, тобто для носіїв релігійних переконань, вони є вихідною точкою пізнання, на основі якої ми пізнаємо усю іншу дійсність. Релігійні переконання для віруючої людини є фундаментом, на якому формується її світосприйняття.

Так в рамках реформаторської епістемології ми зустрічаємо одну з можливих схем розуміння статусу віри у пізнанні. Ця схема є протилежною до схоластичної, яку вживали у середньовіччі. Адже ж схоласти вважали, що релігійні тези потрібно доводити. Сучасні філософи релігії, як-от епістемологи-реформатори, є більше свідомими своєї релігійної гідності. Якщо ми віримо, то ми маємо право міцно стояти на фундаменті своєї віри, і пізнавати все навкругне з цього фундаменту. До того ж ця позиція виражає реальний стиль мислення пересічного богомольця. Коли людина справді вірить, то для неї непотрібно доказів. Навпаки, віра стає для неї середником подальшого пізнання, основою мислення.

Ідеї, які розвивав Плантаінга, не слід вважати новітніми. Вони були вперше озвучені задовго до нього шотландським мислителем Томасом Рідом (1710-1796), та філософами і психологами, які належали до ним заснованої "Шотландської школи". Т. Рід першим почав говорити про наявність у людській свідомості системи переконань, які не піддаються доведенню. Він твердив, що такі переконання не залежать від досвіду. Подібними твердженнями Т. Рід протиставляв свою концепцію ідеям англійських емпіристів. На жаль, ідеї Т. Ріда не зазнали розвою. Вони залишились хіба-що на сторінках підручників з історії психології.

Хто б міг припустити, що про них знову заговорять через два століття, та ще й у релігійно-філософській дискусії!

Реформаторська епістемологія почала новий етап у розвитку всієї філософії пізнання. Мабуть така позиція могла зародитись лише в умовах постмодернізму, коли більшість тривких основ людства стали відносними. В таких умовах виникає нагальна потреба шукати стійких основ, на яких міг би знайти спокій шукаючий розум.

Реформаторська епістемологія Елвіна Плантаїни є лише однією з форм сучасного релігійного філософського мислення. Усі ці форми єднаються між собою однією рисою – вони використовують поняттєвий апарат теорії пізнання і приділяють їй методу велику увагу. Сучасна релігійна філософія більше не намагається довести існування Бога. Вона, відповідаючи духу часу, отримала дві нові риси, а саме: (1) постулює самодостатність релігійних суджень і (2) займається гносеологічним статусом релігійного пізнання.

В ідеях Плантаїни ми бачимо яскраве вираження цих обох згаданих рис. Теза про базові переконання постулює те, що релігійні судження не потребують доведення, тому що вони є не результатом пізнання, а його вихідною точкою. Також у творах епістемологів-реформаторів ми не зустрічаємо аргументів в користь існування Бога. Натомість ми бачимо в цій концепції аргументи в користь раціональності релігійних переконань, тобто аргументи в користь того, що вірити є розумно.

З іншого боку противники релігійного мислення в сьогоденній філософії також не намагаються довести, що Бога немає. Вони твердять, що релігійні судження позбавлені наукового значення, а отже вірити є нераціонально. Так у неопозитивістів Віденського Кола ми зустрічаємо не антирелігійні аргументи, а твердження, що релігійні положення не можуть бути доведеними, а отже не можуть вважатися раціональними і науковими.

Проблема релігії у сучасній філософії розглядається на гносеологічній площині. Її основне питання звучить: На скільки розумно є вірити? Яскравим прикладом такої постановки питання є один з найновіших підручників з релігійної філософії – "Einführung in die Religionsphilosophie" (Введення в релігійну філософію) професора Іннсбрукського університету (Австрія) Вінфріда Льоффлера, виданий у 2006 р. Дві основні глави цього підручника носять назви "Аргументи за розумність релігійної віри" та "Аргументи проти розумності релігійної віри".

Ця кардинальна зміна у проблематиці релігійної філософії є плодом "коперніканського перевороту" Канта. Саме він на зорі виокремлення гносеології в окрему філософську дисципліну підважив основи метафізичного мислення і змусив усіх учасників філософської дискусії задаватися питанням про раціональний статус своїх висновків. Якщо кілька століть тому релігійна філософія використовувала метафізичний метод, то сьогодні її метод є гносеологічний.

Кумулятивний аргумент Річарда Свінборна

На виняткову увагу заслуговує філософська творчість сучасного британського мислителя, професора філософії релігії Оксфордського університету Річарда Свінборна. Його основна праця "The Existence of God" (Існування Бога) побачила світ у Оксфорді завдяки видавництву "Clarendon Press" у 1979 році.

Свінборн повертається до традиційного для схоластичної філософії методу доведення існування Бога шляхом побудови доказів. Він пропонує свій доказ, який на перший погляд не відзначається оригінальністю. Все ж він просякнутий духом нових віянь у філософії.

Філософ називає своє відкриття "Кумулятивним аргументом" (cumulative case). Вже сама назва говорить про те, що його аргумент на користь існування Бога акумулює вже існуючі доводи. Свінборн твердив, що жоден із наведених в історії філософії аргументів не зумів переконати атеїста, не довів істину, що Бог існує. Але, якщо усі існуючі аргументи зібрати воедино, то разом вони здатні побільшити теїстичні переконання.

Свінборн твердить, що ймовірність існування Бога у світлі кумульованих аргументів є вищою, ніж $\frac{1}{2}$, тобто вірити є раціональніше, ніж не вірити. Далі філософ використовує математичні розрахунки, посиляючись на Басзіанську теорію доведення.

Англійський учений Томас Баєс сформував теорему, яку у її найпростішій формі занотовують так:

$$P(H|E) = P(E|H) \cdot P(H) / P(E),$$

де $P(H|E)$ – вірогідність гіпотези у світлі доказів, $P(E|H)$ – вірогідність того, що докази відносяться до наведеної гіпотези, тобто того, що докази (як наслідки) є неможливими у випадку хибності гіпотези, $P(H)$ – вірогідність гіпотези без урахування доказів, $P(E)$ – вірогідність того, що факти, які використовуються як докази можливі і у випадку хибності гіпотези.

З теореми Баєса випливає основний висновок: докази всякчас доводять гіпотезу, тобто підсилюють її ймовірність, і ніколи її не спростовують.

Теорема Баєса широко застосовується в теорії ймовірності. Свінборн скористався нею навіть у релігійній філософії. Існування Бога він узяв за гіпотезу, яка, як і будь-яка інша, підлягає доведенню. Вихідна ймовірність цієї гіпотези $[P(H)]$, на його думку, становить не менше, ніж $\frac{1}{2}$. Усі мислимі докази і аргументи Свінборн приймає за доводи гіпотези $[P(E|H)]$. Вони, як випливає з теореми, завжди доводять гіпотезу. Тому і докази існування Бога доводять гіпотезу Божої екзистенції. До того ж, чим більше доказів $[P(E|H)]$, тим вищою стає кінцева вірогідність гіпотези у світлі доказів $[P(H|E)]$.

Цікавим є факт, що до доказів існування Бога $[P(E|H)]$ Свінборн залічував не лише раціональні аргументи схоластики, а усі можливі резони і переживання, які приводять до віри, не залежно від їхнього раціонального статусу. Чуда, містичний досвід, сила проповіді, духовні переживання при богослужіннях, приклад святих та інших віруючих etc. теж є доказами, оскільки вони переконують у тому, що Бог існує.

Для концепції Свінборна характерними є кілька штрихів. З одного боку, Свінборн застосовував стару ідею побудови аргументів в користь існування Бога. З іншого – він наповнив її новим змістом. Релігійна віра для нього є раціональною. Вона може бути прирівняною до будь-якої наукової теорії, і з нею слід поводитись як з науковою тезою. В цьому чітко помітні мотиви, притаманні епосі, в якій наука займає пріоритетне становище серед усіх поприщ культури.

Також у концепції Свінборна важко не помітити розходження з традиційною схоластичною релігійною філософією. Його аргумент не покликаний теоретизувати існуючий світ, творячи його раціональне віддзеркалення та посвідчуючи безсумнівність існування Бога. Він радше прагне переконати інших у тому, що Бог існує.

Хаер: релігія як "blik"

Поряд з рядом аргументів, які віддають данину часу і прагнуть довести, що вірити є розумно, існують і такі філософи, які заперечують розумність віри, не заперечуючи саму віру. Вони ставлять революційне для нашого часу, просякнутого позитивістськими ідеями, питання: Чи повинна віра бути розумною? На їхню думку віра не має нічого спільного з науковістю та раціональністю. Вона належить до іншої ділянки людського буття. Якщо віра не є раціональною, то вона не може бути піддана сциєнтичному аналізу. Її тези не наукові, а тому не можуть бути доведеними, і не потребують доведення.

Одним з яскравих представників такого стилю мислення є Річард Мервін Хаер (1919-2002). Для окреслення свого розуміння феномену релігії він застосовував штучний термін голландського походження "blik". Blik – це спосіб сприйняття чогось, який принципово не підлягає доведенню. Він не є раціональний. Це радше сфера смаку. Хаер окреслює релігійну віру словом "blik" для того, щоб підкреслити її відмінність від раціональних концептів.

Своїм ученням Хаер в жодному разі не намагається підважити авторитет віри. Так видається, що своєю філософією він висловлює сумнів щодо беззаперечності та всеохоплюваності науки.

Література

1. CARNAP R. Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Scripten. – Hamburg, 2004.

2. CORETH E., EHLEN P., NAEFFNER G., RICKER F. Philosophie des 20. Jahrhunderts. – Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1993.
3. KÄLIN B. Logik und Metaphysik. – Sarnen: Selbstverlag des Benediktinerkolleg Sarnen, 1940.
4. LÖFFLER W. Einführung in die Religionsphilosophie. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft WBG, 2006.
5. PLANTINGA A. Warranted Christian Belief. – New York - Oxford, 2000.
6. POPPER K. R. Logik der Forschung. Tübingen, 2002.
7. SHEPETYAK O. Die Wurzeln der Wissenschaftstheorie von Thomas S. Kuhn. (Dissertation.) – Innsbruck, 2007.
8. SWINBURNE R. Die Existenz Gottes. – Stuttgart: Philip Reclam, 1979.
9. WITTGENSTEIN L. Tractatus logico-philosophicus. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963.
10. КАНТ И. Критика чистого разума. – Симферополь: Реноме, 2003.
11. ТАТАРКЕВИЧ В. Історія філософії. – Львів: Свічадо, 1997.